49e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 13 31 MARS 1932

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Causeries de Philosophie

PRÉLIMINAIRES

Les Dix Vierges, et quelques autres

§ 2. — LES FOUS *(suite)*

— Pourquoi donc, cher ami, me regardez-vous avec ces grands yeux étonnés ?

— Votre réponse de l'autre jour m'a laissé rêveur ! Il est entendu que ma pauvre lampe n'est pas très garnie de votre huile. Je vous en demande. Vous me renvoyez aux marchands !

— C'est préférable, dit l'Evangile : *ite potius ad vendentes...*

— Sans doute ; mais si vous ne me rangez pas au nombre de ceux dont parle S. Marc (IV, 12), à qui Notre-Seigneur parlait en paraboles pour qu'ils ne comprennent pas, vous ne feriez pas mal de me donner l'adresse du marchand.

— Je viens justement pour cela.

Remède à la folie : Les marchands d'huile

— Commençons, si vous le voulez bien, par liquider en deux mots l'affaire pour les deux genres de fous que nous ne sommes pas.

Quant aux premiers et pires de tous, que j'ai appelés *sataniques*, parce que délibérément ils pèchent contre l'Esprit dans tous les sens de ce mot ; comme il ne leur sera pardonné ni dans ce monde ni dans l'autre au témoignage de l'Evangile, autant dire que leur folie est proprement incurable, sauf un miracle toujours possible.

J'admire en vérité, *miror*, les gens de chez nous, qui perdent leur temps à raisonner avec des hommes qui se font gloire de déraisonner par principe. On ne discute pas avec Satan ; ou on le fuit, ou on le chasse ! C'est leur faire trop d'honneur de les prendre au sérieux ; et c'est donner à croire aux simples que ces idioties forcenées méritent considération. Identité des contraires, négation des causalités, inanité du sens commun, etc., etc. ; pour crever toutes ces outres vides, gonflées d'orgueil tout simplement, est-il donc vraiment nécessaire de suer sang et eau dans de laborieuses réfutations, qui auront toujours l'air, aux yeux de ces fous, de simples pétitions de principes ? Le coup d'épingle d'un sourire ferait bien mieux l'affaire des sages, sans même egratigner ces fous !

Une fois dégonflés et réduits à rien, espérons que de ce néant Dieu fasse surgir un nouveau monde ! Il n'appartient qu'à Lui, s'il le daigne un beau jour, de faire luire un rayon de sa propre Sagesse sur ces régions désertes, que la mort de l'esprit recouvre de son ombre : *in regione umbræ mortis lux orta est eis !* En attendant, et pour hâter ce jour, de bonnes prières que Dieu agrée vaudront plus et mieux que de bonnes raisons à ces gens qui n'en veulent pas.

— Mais les autres, les *fous de ce monde...*

— Ceux-là, lorsque l'Epoux frappe à leur porte, et qu'ils s'aperçoivent que leur lampe est vide, c'est à nous, prêtres, qu'ils demandent l'huile des principes, et la lumière, et le sel qui active la flamme ; car ils devinent que le dépôt de la Sagesse est entre nos mains consacrées.

— Hélas !

— Je vous entends : notre malheureuse clientèle n'est pas toujours bien servie. C'est qu'on ne donne que ce qu'on a. Or si notre sel n'est pas affadi, si le feu sacré ne nous manque pas...

— Nos fidèles trouvent souvent chez nous beaucoup plus de vinaigre que d'huile !

— Voulez-vous vous taire, méchant homme, et ne pas me faire dire ce que je ne pouvais même pas penser, car cela n'est pas en question ? Nous ne parlons pas du point de vue moral ; nous sommes dans l'ordre intellectuel.

Voyez vous, entre parenthèses, comme il est difficile de suivre une idée jusqu'au bout, et de raisonner droitement ?

— Que voulez-vous ! C'est mon petit grain de folie qui pousse.

— Et qui nous pousse hors du sujet. J'y reviens. Que disions-nous donc ? Ceci, qui est très grave. Lorsque les gens du monde, plus ou moins atteints de cette folie, qui est le manque de principes, viennent nous réclamer les moyens d'entrer au banquet de la divine Sagesse, on ne se rend pas toujours compte que ce qu'ils nous demandent au fond, ce sont justement des principes. Ils veulent, ces gens-là, de quoi faire marcher leur lampe, et non pas seulement admirer la nôtre.

Entendez-vous bien leur désir profond ? Ils voudraient marcher, et non pas qu'on les porte. Hélas ! Trois fois hélas ! Qui dira le nombre, — Dieu seul le sait ! — des âmes devenues tout à fait impotentes par le zèle de Directeurs qui, au lieu

de leur apprendre à marcher seules, les portent à perpétuité! Guider l'ascension d'une âme ne suffit pas à ces apôtres infatigables ; ce ne sont plus des Directeurs, mais des monte-charges!

Depuis quand l'idéal d'un prêtre est-il celui d'un portefaix ? Il faudra bien qu'un jour ou l'autre nous prenions à bras le corps ces jeunes directeurs, aussi imprudents que zélés, pour leur montrer une bonne fois que toute l'ambition d'un Père, d'un Maître, d'un Médecin des âmes, c'est de les rendre au plus tôt capables de se passer de lui dans l'ordinaire de la vie.

Elles sentent qu'elles ont deux jambes : la raison et la foi, et ne demandent qu'à s'en servir. Mais pour marcher de conclusions en conclusions jusqu'à la vie éternelle, il leur faudrait de bons principes. Voilà précisément ce qu'elles venaient vous réclamer. Et quand vous leur donnez des faits au lieu d'idées, des décisions toutes faites au lieu de bonnes raisons, des routines à la place de lois, des directives (pour parler le jargon du jour) au lieu de principes directeurs, vous leur montrez peut être que votre lampe brûle, mais vous ne faites pas marcher la leur. Elles auront vu clair un moment chez vous. Mais craignez qu'au dehors les ténèbres ne leur semblent plus épaisses, et que ces pauvres âmes ne s'égarent dans la nuit ; car leur lampe est tout aussi vide : vous n'avez rien versé dedans !

J'ai parlé de la Direction. Mais au Catéchisme d'abord, mais à l'École même supérieure, mais dans nos œuvres, n'est il pas vrai qu'on se contente de donner des notions religieuses plus ou moins étendues, qui sont des connaissances, mais non pas encore des principes, et desquelles en effet l'on ne tire pas de quoi alimenter sa vie, comme une expérience désastreuse ne cesse de le prouver ?

— Vous parlez bien ; mais, entre nous, la critique est aisée et l'art est difficile.

— Raison de plus pour s'y appliquer. Mais si nous mêmes qui devons garnir toutes les lampes de ce monde de principes clairs et féconds, nous avons négligé de les acquérir tout d'abord, ou si par incurie nous laissons ensuite notre petit stock s'épuiser, — ce qui n'est pas long, — qu'adviendra-t-il ? Portant dans la nuit ainsi que des aveugles ces âmes qu'une folle direction aura rendues paralytiques, nous roulerons ensemble dans tous les fossés.

A nous donc, pour commencer, d'acquérir d'excellents principes.

— Où ça ?

1° Vente en gros

— Au Séminaire, évidemment. C'est là qu'un futur prêtre doit amasser une provision de principes humains et divins assez ample pour alimenter plus tard les lampes de contenance moyenne, qui réclameront de son huile.

— Je vous en prie ! Laissez-moi rire de cette trouvaille...

— Qu'ai-je donc dit de si plaisant ?

— Je vois l'inscription que désormais on va mettre, je l'espère bien, sur la porte de nos Séminaires : « ICI ON VEND DE L'HUILE EN GROS POUR LAMPES MOYENNES ! »

— Grand fou ! Est-il permis ?!... Mais, en somme, vous avez raison. Votre inscription est une splendide définition du programme d'études d'un Grand Seminaire. Toute sa gloire est dans ces trois mots. Laissez-moi donc les recueillir de vos lèvres quelque peu moqueuses, et les épeler un par un. Quand je vous disais que parfois les sages gagnent à écouter les fous !

— J'ai dit une chose si profonde ? Pas possible ! Cette fois j'écoute sérieusement.

— **1°)** Le temps du Séminaire, n'est-ce pas l'époque des semailles ?

— Il me semble que son nom le dit.

— S'il mérite son nom dans l'ordre intellectuel, on n'y fait donc en vérité que jeter dans tous les sillons de l'esprit les germes féconds des sciences sacrées. Mais qu'est-ce qu'un germe, sinon le principe d'une moisson, qui en sort manifestement comme la conséquence d'un principe ? Le Séminaire est le grenier où les ouvriers du Père de famille viennent puiser les germes de leurs futures moissons apostoliques. C'est le *fournisseur* officiel *des principes* de notre savoir.

— La plupart d'entre nous n'en auront pas d'autres, d'ailleurs ! On n'apprend guère ensuite ; et l'on finit, comme moi, par ne plus savoir que les bribes qu'on a retenues !

— Mon ami, combien je voudrais que tous les Séminaristes du monde entendent vos paroles ! Ils s'en voudraient, avec raison, de perdre une heure dans leurs études, c'est-à-dire un peu de la divine semence. Qui sait si, plus tard, des âmes ne mourront pas de faim, parce qu'au temps de nos études nous avons négligé d'ensemencer quelque sillon, où ces âmes devaient récolter leur pain ? A moins qu'en leur faveur Dieu daigne exaucer la prière du Psalmiste (XXIV, 7) et oublier nos ignorances !

Que dis-je ? Non pas seulement les étudiants, mais encore et surtout les maîtres pourraient faire leur profit de vos sages paroles. J'entends parler ici des auteurs de Manuels. Nous serons bientôt forcés de reconnaître avec la dernière évidence que plusieurs d'entre eux ne semblent pas même soupçonner que la seule chose qu'on leur demande, ce sont des principes.

Puis nous supplierons les uns et les autres de vouloir bien admettre cette vérité de La Palice, qu'un principe n'étant qu'un commencement, on n'a pas fini ses études lorsqu'on sort du Grand Séminaire. On vient simplement de les commencer : on n'en est encore qu'aux principes.

— **2°)** Par le fait, on ne sait qu'*en gros* ce qu'il importe de savoir.

— Avez vous remarqué l'admirable définition que S. Paul nous donne de la foi ? « *Est sperandarum substantia rerum, argumentum non appa-*

rentium. » (Hébr., xi, 1). Elle explique de quelle manière la foi est en réalité le principe du salut. Cette vie éternelle, que nous espérons, dit l'Apôtre, se trouve en substance dans la foi. En elle sont condensées, comme un exposé dans son argument, toutes ces merveilles invisibles qui sont étalées dans le ciel Quand on a la foi, on possède tout son salut en raccourci, en résumé, en gros ; de même qu'un cultivateur possède en substance toute sa future récolte, quand toute la semence est ramassée dans son grenier.

C'est aussi posséder en gros toute la science sacrée, que d'en posséder les principes.

— On le verra aussi plus tard, quand au jour le jour, dans le ministère, le prêtre étalera ses connaissances à tous les yeux.

— Mais quand il s'agit au Grand Séminaire d'acquérir simplement la substance de l'apostolat qu'on espère, l'argument de l'exposé futur, c'est aussi le temps de la foi.

En face de cette conséquence placez, je vous prie, l'axiome des vieux Maîtres, et dites moi s'il est possible d'énoncer rien de plus profond : « *Addiscentem oportet credere :* la foi est nécessaire à qui veut apprendre ; » car l'acquisition des principes est vraiment une œuvre de foi.

— *Jurare in verba magistri...*

— **3°)** N est-il pas dès lors évident qu'une science aussi embryonnaire ne peut avoir la prétention de répandre la lumière à flots, et d'éclairer parfaitement les coins les plus secrets de toutes les consciences, les plus hauts sommets des âmes élevées ? Il faut être capable de tirer des principes les conclusions dernières, pour décider des cas extrêmes qui en réclament l'application.

— C'est logique.

— Bien sûr ; mais ce n'est pas expéditif, et les jeunes d'aujourd'hui sont tellement pressés ! Il est vrai qu'on conclut d'autant plus aisément qu'on ignore les principes. Même ceux qui les possèdent, ne se rendent pas toujours compte que la logique est un art autant qu'une science, et que l'art ne s'acquiert que par la pratique. Ils n'en ont point. Ils s'en passent !

— On s'en tire comme on peut !

— Vous dites ? Il s'agit de tirer une âme, comme on le doit, d'une situation difficile ; et non de faire le maître, quand on n'est encore qu'apprenti.

Allez, mon bon ami, et répétez à tous les jeunes que leur savoir en raccourci et leur art encore au berceau ne les autorisent qu'à trancher les cas ordinaires et de *moyenne difficulté.* Leur lampe est encore trop basse, pour leur permettre de voir plus loin.

Quant à laisser croire à de très bonnes âmes, que, quoi qu'on puisse dire, Dieu parle par notre bouche, c'est presque de l'impiété ; et se persuader à soi-même que Dieu réparera toujours nos bévues, c'est le tenter contre la foi.

— Vous ne faites point, en disant cela, des hypothèses chimériques.

— Sans plus insister, je vous remercie de m'avoir suggéré malicieusement cette méditation en trois points à l'usage du Grand Séminaire. Rien n'y manque d'essentiel, je crois. Voici sa raison d'être : on y vient chercher l'huile des principes du saint ministère. Voici le moyen : comme il s'agit d'une science en gros, on reçoit ces principes à la mesure de sa foi. Enfin voici le terme : on emporte de quoi garnir toutes les lampes moyennes du modèle courant.

— C'est déjà quelque chose, et même une grande chose.

2° Les spécialités

— Très grande... Mais dès qu'on rencontre des âmes plus profondes, ayant de plus vastes besoins ; ou dès qu'on veut soi-même — et quel apôtre ne le souhaite ? — défoncer plus profondément un sillon de doctrine, étendre le rayonnement d'une œuvre, dilater la capacité religieuse des meilleurs d'entre nos fidèles ; on a bientôt fait de s'apercevoir que nos provisions de lumière sont tout à fait insuffisantes. Vous n'avez alors qu'une ressource : courir chez le spécialiste de la question à étudier. Dieu merci, ils ne manquent pas ! Vous n'aurez souvent que l'embarras du choix. Ne soyez pas embarrassé : choisissez le meilleur.

Mais en y allant, n'oubliez pas, je vous prie, ce pour quoi vous venez chez lui. Votre intention est d'obtenir non pas des conclusions neuves à copier, mais des principes spéciaux à vous assimiler.

Les possédez-vous, par exemple, ces principes spéciaux de pédagogie, d'où vous pourriez tirer des catéchismes fructueux ?

Les possédez-vous, par exemple, ces principes spéciaux de la controverse, d'où vous pourriez tirer des cercles d'études autrement féconds ?

L'éducation physique aussi a ses principes particuliers, à la fois humains et divins, dont l'ignorance est la vraie cause du rendement assez médiocre de nos Sociétés sportives.

Vous m'écoutez si sagement, que vous méritez...

— Une image ?

— Non, une histoire ; une histoire qui est arrivée, et qui renferme une belle image : celle d'un curé à principes.

J'assistais récemment à la séance de clôture d'un Congrès de gymnastique. Le président fit l'historique de la Fédération des Patronages de France. Il intéressa vivement. Un moniteur nous avertit que dans l'ordre simplement physique les bienfaits du sport sont inappréciables. Comme il paraissait convaincu, on lui en sut gré chaleureusement. Survint à la tribune le Directeur diocésain des Œuvres de jeunesse, qui, analysant d'après Aristote les conditions essentielles d'un mouvement parfait, en montra d'après S. Thomas l'aboutissement salutaire dans l'être humain tout entier, ainsi que le manifestaient les exemples qu'il nous cita. La salle éclata en applaudissements frénétiques.

Or je me trouvais par derrière un rang de femmes d'ouvriers. Je vous rapporte les propos des trois assises devant moi Je les ai notés aussitôt, à la louange de notre orateur, et pour votre édification :

« — Tu parles d'un curé qui cause bien !

« — C'est qu'il voit clair, dit la seconde.

« — Qu'est-ce que tu veux, dit la troisième ; c'est un homme qui a des principes ! »

Monsieur le chanoine, mon cher ami, on n'appréciera jamais vos discours en des termes plus admirables. Nous n'aurions jamais trouvé cela, nous autres. Il faut être philosophe à l'égal de ces femmes du peuple, pour atteindre aussi logiquement à de telles profondeurs.

Montez haut votre lampe, mon ami, et regardez-moi ces trois mots : on peut parler même du sport en bel apôtre ; pour bien parler, il faut voir clair ; pour voir clair, il faut des principes.

Maintenant allez et faites de même !

3° Ici l'on porte à domicile

— Eh ! vous parlez bien, vous aussi. Mais on n'a pas quand on veut...

— Quoi donc ? Les principes généraux qu'on a reçus du Séminaire ? Qu'on les retrouve !... Ou les principes particuliers des questions à approfondir ? Qu'on les achète ! Les marchands ne demandent qu'à vous en vendre les recueils.

— Mais non ! Je voulais dire qu'on n'a pas quand on veut, même la simple pensée de recourir à ces principes !

— Ah ! cette fois vous y êtes ! Voilà justement mon rayon. Vous désirez, Monsieur le Fou, des principes ? Moi, je n'en vends pas. Voyez vos notes de Séminaire, ou bien voyez votre libraire. Je me garderai de leur faire une concurrence déloyale. Mon désir, au contraire, est de leur envoyer des clients. Ne sommes-nous pas tous un peu fous, au moins par accès ? Quand un accès de folie nous prend, je veux dire quand nous perdons, au moins de vue, les principes qui devraient gouverner toute notre activité, il n'est pas inutile qu'un ami — je veux l'être — vous remette sous les yeux l'invitation évangélique : *Ite ad vendentes !*

Mais je n'attendrai pas que vous m'en priiez. Je porte à domicile. Je vais prendre la forme ou le format — c'est la même chose — de *l'Ami du Clergé,* et je pénétrerai chez vous. Je m'installerai sur votre bureau ; et si je vous vois copier un sermon au lieu d'en chercher les principes, je vous glisserai à l'oreille : *Ite potius ad vendentes.* Si je vous vois caser un livre n'importe où, dans une bibliothèque qui devrait être également ordonnée selon les principes, je vous rappellerai doucement à l'ordre : *Ite potius ad vendentes !* Je vous le dirai dans la chaire, au catéchisme, en direction et dans les œuvres. Je ne cesserai de le redire *opportune, importune.* Mais le jour ne tardera pas où vous me répondrez merci !

— Je suis tout prêt à vous le dire, car je devine dès maintenant que vos causeries, utiles aux sages pour les réveiller au besoin, inciteront les fous à revenir aux vrais principes, et qu'ainsi tout le monde pourra en profiter.

— Tout le monde ? Mon pauvre ami, nous sommes encore très loin de compte ! J'ai parlé des sages et des fous ; mais les autres ?

— Quels autres ?

§ 3. Les Autres

— Vous savez bien que l'Evangile n'a pas tout dit. S. Jean l'affirme expressément : « Sunt et alia multa, quæ si scribantur per singula, nec ipsum arbitror mundum capere posse eos qui scribendi sunt libros. » (Jo., xxi, 25).

Quand la parabole des dix vierges se contente de parler des sages et des folles, je pense volontiers qu'elle en laisse de côté beaucoup d'autres, en effet, — *sunt et alia multa,* — pour lesquelles justement je veux écrire quelques articles, que le monde pourra d'ailleurs contenir sans s'encombrer. Or, s'ils peuvent, à votre avis, ne pas être inutiles aux sages ni aux fous, ce sont les autres, mon bon ami, les autres surtout qui en ont besoin.

— Vous êtes insupportable à me faire ainsi languir ! De quels autres voulez-vous parler ?

— De cette multitude innombrable, qui vit à mi-chemin entre les Sages et les Fous. Ceux-ci n'ont ni principes, ni lumière ; ceux-là ont leur lampe allumée ; les autres ont de l'huile, mais pas de feu : des principes qui n'éclairent pas, une lampe garnie, mais éteinte !

Comme c'est avec eux ordinairement que nous allons converser, il suffira pour aujourd'hui que vous fassiez leur connaissance. Deux mots simplement pour vous les présenter :

Ou ils ont des principes qui ne sont guère lumineux ;

Ou ils ont une lumière dont ils ne se servent pas.

1°) Voyez-vous ceux-ci tout d'abord — combien sont-ils parmi nous ! — qui possèdent d'excellents principes généraux et particuliers, puisés aux sources intarissables de bonnes études de Séminaire et de recherches personnelles ; mais des principes inféconds, parce qu'ils sont trop souvent dépourvus de clarté.

Sur tous les sujets intéressant leur ministère ils ont des *notions* justes, mais qu'ils n'ont pas dépliées au grand jour : *ex-plicare.* Faute d'explication ils ne voient pas très bien ce que les mots renferment dans leurs plis, et ils n'en tirent presque rien. Evidemment ! quelles épreuves voulez-vous tirer d'un cliché si mal pris ou si mal développé que tout y est flou ?

Nous nous attacherons avec un soin extrême à poser nos principes avec netteté, à les développer lumineusement, puis à les fixer dans des formules claires. La sagesse, qui veut goûter toute la saveur des principes, doit au préalable en déchirer l'écorce plus ou moins dure et toujours amère, pour en dévorer la « substantificque mouelle », comme disait Rabelais.

Me permettez-vous en outre de penser que la

sagesse de mes lecteurs goûtera d'abord d'autant plus, puis s'assimilera d'autant mieux la moelle excellente des principes, que je la leur présenterai accommodée « à la française » ?

— Vous n'égalerez jamais la concision du latin.

— Je l'espère bien, puisque je cherche le contraire.

— Comment cela ?

— Mais bien sûr ! *Concis* veut dire *ramassé;* et moi je veux développer. L'énoncé latin des principes est tellement concis, en effet, les principes sont si bien pliés et ficelés dans leurs formules, que si la mémoire y trouve son compte et porte allègrement un paquet si peu encombrant, l'intelligence, quand elle veut savoir ce qu'il y a dedans, parvient mal à le déplier, et n'en retire pas grand'chose.

Regardez ce bel artichaut : est-il joliment ramassé, lui aussi ? Il me paraît appétissant ; mais pour y mordre, j'attendrai qu'il soit effeuillé. Le tas de feuilles sera moins beau, et d'un volume plus encombrant ; mais j'y trouverai ma pitance. Quand j'effeuillerai les principes, vous ne trouverez pas plus à manger dans le tas encombrant de mes feuilles imprimées que dans la formule concise ; mais vous pourrez les déguster.

Au surplus, des notions claires ne suffisent pas à l'intelligence d'une doctrine. Il faut en percevoir clairement *les raisons,* puisque la Sagesse tend essentiellement à découvrir le fond des choses, ces fondements que sont les principes. Tant que l'intelligence ne projettera pas sa lumière jusqu'aux dernières profondeurs, *cognitio per ultimas causas,* on pourra posséder de la superficie des choses une connaissance claire, mais on n'en aura pas l'intelligence profonde, faute d'en voir le bien-fondé ; et comme on n'atteint pas la source des principes, on n'est pas en mesure d'en faire jaillir les conclusions.

C'est bien ce qui arrive au premier groupe de nos demi-sages. Ils sont en possession de principes excellents, mais mal éclairés en surface, ou enténébrés dans les profondeurs. A nous de les rendre totalement lumineux.

2°) Vous voyez maintenant arriver les autres ?

— Lesquels ?

— Ces demi-fous (c'est le moins qu'on puisse dire) qui marchent à l'aveuglette, ayant leur lampe allumée !

— Ce doit être une lanterne sourde ?

— Merci ! Je cherchais le mot. On dirait qu'ils prennent un malin plaisir à baisser le volet sur leurs principes lumineux, pour que personne, y compris eux-mêmes, n'y voie goutte !

Entendez-les parler, regardez-les agir. Ils préfèrent les divagations d'une imagination pieuse en délire aux conclusions les plus certaines de leur science théologique. Une routine invétérée leur plaît mieux que la vraie sagesse. La logique n'est pas leur fait. Ils ont des principes, mais ne s'en servent pas !

— Ceux-là doivent être l'exception ?

— Hélas ! mon pauvre ami, c'est l'immense multitude de ceux qui savent, et ne font pas : parmi lesquels, n'est-il pas vrai ? nous figurons en bonne place.

— Et en bonne compagnie, sans doute ?

— En effet ! Il nous arrivera souvent de reconnaître dans la foule nos meilleurs maîtres-ès-art logique, philosophes et théologiens, chez qui on ne s'attendait pas à reconnaître et à saluer au passage un pareil oubli des principes les plus essentiels de leur art.

— Que voulez-vous ! C'est tellement humain de déraisonner !

— Brigadier, vous avez raison ! Il faut être marqué au front d'un signe divin pour être sage à perpétuité.

Mais comme nous devons, donc nous pouvons, et nous voulons refléter toujours mieux la sagesse du Verbe incarné dans nos pensées et nos paroles, dans nos sentiments et nos actes ; pour en remarquer le rayonnement on a souvent besoin d'un plus petit que soi. Je voudrais l'être !

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Nous avons reçu la lettre suivante du D[r] *L. Chevrier* (10, rue Danton, Paris 6e) :

Paris, le 19 mars 1932.

Monsieur le Rédacteur,

Un ami me communique le numéro de l'*Ami du Clergé* du 3 mars où vous vous occupez longuement de moi avec courtoisie, mais non sans quelque sévérité.

Je n'ai nullement l'intention de discuter vos jugements et n'ai qu'une déclaration à faire : fils soumis de la Sainte Eglise, je rétracte sans réserve tout ce qui pourrait être contraire à la doctrine catholique, et j'exprime le regret sincère que mon article ait pu troubler quelque conscience.

Il me sera permis d'affirmer, à ma décharge, que je n'ai jamais eu l'intention d'écrire un article de théologie ; je n'ai aucune qualité pour cela.

J'ai voulu, *devant des médecins catholiques,* étudier l'agonie. J'ai cherché à établir contre les matérialistes que la pensée et la conscience étaient conservées très longtemps, beaucoup plus longtemps qu'on ne le croyait. J'ai voulu montrer *à quoi pouvait servir cette vie de l'âme conservée intacte* et comme ancrée dans un corps défaillant, et c'est ce qui m'a amené à des *considérations théologiques qui ne sont qu'un épiphénomène.*

D'autre part, cet article *médical* — avec des *digressions théologiques que je regrette* — était destiné à *rester entre médecins.* Faite devant un auditoire médical, ma causerie a paru dans le Bulletin qui est servi aux seuls membres et *n'est pas dans le commerce.* Elle n'était destinée ni au public ecclésiastique ni au grand public.

C'est fausser la situation à mon détriment que de chercher un désir dangereux de novations théologiques dans un article médical, publié dans une revue privée qui n'est pas dans le commerce, et que l'auteur n'a rien fait pour diffuser.

Evidemment j'ai eu tort d'essayer d'imaginer la Bonté infinie de Dieu, qu'un être fini ne peut concevoir. Mais l'hypothèse est un travers humain général, qui n'épargne pas la science et peut-être pas même les théologiens.

Je laisse à votre appréciation le soin de juger s'il ne serait pas bon de faire part à vos lecteurs de ma soumission absolue, de la tendance essentiellement médicale de mon article, et de mon désir de silence.

Veuillez agréer, Monsieur le Rédacteur, etc.

L. Chevrier.

Q. — Où en est actuellement la question du pseudo-Denys l'Aréopagite ? Les travaux récents d'ordre historique, littéraire, doctrinal, ont-ils permis de déterminer la date, le milieu, l'auteur des écrits dionysiens avec plus de précision ou de certitude que ne l'avait fait Stiglmayr il y a une quarantaine d'années ?

R. — Le P. Stiglmayr, S. J., est un spécialiste de la question du pseudo-Denys. C'est en 1895 qu'il a publié ses premiers travaux sur la matière [1], travaux très remarqués à l'époque, et qui, complétés par ceux de M. H. Koch [2], ont fait immédiatement autorité.

Dans ces travaux, était établi d'une façon décisive le caractère pseudépigraphique des écrits dionysiens. L'auteur de ces écrits ne saurait être confondu avec le Denys d'Athènes dont parlent les Actes des Apôtres, bien que visiblement il ait, pour donner du crédit à ses ouvrages, cherché à se faire passer pour tel ; il ne vivait pas au Ier siècle, mais beaucoup plus tard, pas avant la fin du Ve siècle, précisait le P. Stiglmayr.

C'est qu'en effet, comme ce dernier le montrait, les écrits aréopagitiques manifestent une dépendance très étroite par rapport au néoplatonisme, et plus spécialement par rapport à Proclus, philosophe qui a vécu de 410 à 485. Le pseudo-Denys utilise directement trois traités dudit philosophe. En outre, il connaît un usage liturgique, le chant du *Credo* à la messe, lequel usage a vu le jour à Antioche en 476 dans des circonstances très exactement définies. A-t-il connu également l'*Hénotique* de Zénon, document qui est de 482, c'est moins sûr, mais de toute façon il ne saurait avoir vécu bien longtemps avant cette dernière date. Et comme d'autre part l'emploi le plus ancien que nous connaissions de ses œuvres est du début du VIe s., le P. Stiglmayr concluait que leur composition devait se placer vers la fin du Ve s., c'est-à-dire à une date où elle n'offre rien d'extraordinaire en soi, puisque nous savons par ailleurs que les faux littéraires étaient alors monnaie courante dans les controverses théologiques du temps.

Tels furent les résultats auxquels aboutirent les travaux du P. Stiglmayr et de M. Koch autour de 1895. Ces résultats furent accueillis avec une entière faveur par les représentants autorisés de la science catholique comme par les incroyants. La question du pseudo-Denys avait donc fait un grand pas. Un seul point restait très obscur, l'identité de ce personnage de la fin du Ve s. qui avait été assez habile à la fois et assez dénué de scrupule pour faire passer ses écrits pour une œuvre des temps apostoliques. Ni le P. Stiglmayr, ni M. Koch, ne se hasardaient alors à trancher la question. Seul M. G. Krüger, à la suite de leurs travaux, s'y risqua, proposant de voir dans le pseudo-Denys, Denys de Gaza, philosophe qui fut en relation avec l'évêque monophysite de Maïouma, Pierre l'Ibérien [3]. Mais l'hypothèse, peu fondée, et combattue aussitôt par le P. Stiglmayr, ne tarda pas à tomber dans l'oubli. Le problème restait donc entier de l'identité du pseudo-Denys.

Il devait rester tel jusqu'à ces dernières années. C'est seulement en 1928 que le P. Stiglmayr, toujours sur la brèche, proposa enfin sa solution [4]. Cette solution, il devait l'avoir depuis longtemps dans l'esprit, car il n'avait cessé de s'occuper d'études dionysiennes ; mais il voulait sans doute la mûrir et ne la sortir qu'à bon escient.

Elle n'était point banale, puisqu'elle aboutissait à faire du pseudo-Denys un hérétique de premier plan. Selon le P. Stiglmayr, en effet, l'audacieux écrivain qui n'a pas craint de se faire passer pour le véritable Aréopagite, ne serait autre que le célèbre patriarche monophysite Sevère d'Antioche, qui occupa le siège patriarcal de cette dernière ville entre 512 et 518, en fut chassé à raison de son hétérodoxie, et mourut en 538. Il aurait composé les écrits pseudo-dionysiens bien avant son épiscopat, aux alentours de 482, et il les aurait composés en deux temps. D'abord, et probablement avant la parution de l'*Hénotique*, les deux traités *Sur la hiérarchie céleste* et *Sur la hiérarchie ecclésiastique*. Puis, après la publication de l'*Hénotique*, ses deux autres livres *Sur les noms divins* et *Sur la théologie mystique*, avec les dix lettres qui proviennent directement du pseudo-Denys. Ainsi le mystérieux Aréopagite, cet homme qui eut une si grande influence sur la théologie catholique, spécialement sur la mystique, n'aurait point appartenu à la véritable Eglise ; il aurait eu dessein de travailler pour l'hérésie, son but étant notamment, au moins dans une partie de ses ouvrages, de faire accepter un édit impérial, l'*Hénotique*, qui faisait table rase du concile de Chalcédoine.

Pareilles conclusions étaient graves. Mais le P. Stiglmayr avait dû longtemps y réfléchir, et sans se laisser impressionner par les conséquences de sa thèse, il s'efforçait bravement de la justifier.

[1] J. Stiglmayr, *Der neuplatoniker Proklus als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1895, p. 253-273 et 721-748. Voir aussi du même : *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur...*, Feldkirch, 1895.

[2] H. Koch, *Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösem*, dans *Philologus*, 1895, p. 438-454. *Der pseudepigraphische Charakter der Dionysischen Schriften*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1895, p. 353-420. *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz, 1900.

[3] G. Krüger, *Wer war Pseudo-Dionysios ?* dans *Byzantinische Zeitschrift*, 189[illegible], p. 302-305.

[4] J. Stiglmayr, *Der sog. Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien*, dans *Scholastik*, 1928, p. 1-27 et 161-189.

Il constatait d'une part que Sévère d'Antioche, dans les ouvrages publiés sous son propre nom de Sévère, a utilisé et nommé les écrits pseudo-dionysiens ; il est même, à notre connaissance, le premier à les avoir ainsi utilisés et nommés. Ne serait-ce pas, suggère le P. Stiglmayr, l'indice qu'il en est l'auteur ? Il est le premier à en parler et à les prôner, parce que c'est lui qui les a composés et qu'il voulait les lancer dans le public. Ainsi Sévère aurait publié, sous le couvert de l'Aréopagite, des écrits plus ou moins entachés de monophysisme, de manière à pouvoir s'en réclamer le cas échéant au grand jour sous son propre nom en faveur d'un monophysisme plus accusé. Le procédé est peut-être peu honorable, mais, dit le P. Stiglmayr, il est bien dans la manière du patriarche d'Antioche. La fraude, du reste, selon le R. P., est visible, si l'on veut bien comparer d'un côté l'œuvre authentique de Sévère, et de l'autre celle du pseudo-Denys ; spécialement au point de vue christologique, on peut relever entre les deux de singulières et très significatives analogies. Bien mieux, il n'est pas jusqu'à la vie elle-même de Sévère d'Antioche qui n'offre de curieuses coïncidences avec ce que le soi-disant Aréopagite raconte à son sujet et au sujet de son entourage dans ses écrits mystérieux. Aussi bien le P. Stiglmayr, devant les constatations qu'il était ainsi amené à faire, n'hésitait pas à conclure, en dépit de la gravité d'une telle conclusion : Sévère d'Antioche, voilà le responsable du faux auquel nous devons le *Corpus* dionysien.

Cette thèse, par sa hardiesse même, semblait destinée à faire tout aussitôt grand bruit. Cependant elle paraît avoir jusqu'ici médiocrement attiré l'attention dans les milieux qui ne sont pas catholiques. Chez les catholiques eux-mêmes, elle est demeurée quelque temps sans écho. Le premier à avoir rompu ce silence fut peut être le P. d'Alès.

Dans une recension des articles du P. Stiglmayr faite pour le compte des *Recherches de Science religieuse*, le savant Jésuite louait la sagacité de son non moins savant confrère [5] ; il le félicitait de son heureuse découverte qui venait brillamment couronner de longs travaux ; il montrait comment du point de vue théologique il n'y avait pas lieu de s'émouvoir d'une telle découverte, malgré les conséquences fâcheuses qu'au premier abord elle paraissait avoir pour le dogme. Toutefois, en dépit d'une sympathie non dissimulée, le P. d'Alès ne croyait pas pouvoir donner d'ores et déjà son adhésion complète à la thèse du P. Stiglmayr ; il réclamait un supplément d'enquête.

Etait-ce une invite à M. Lebon pour l'amener à émettre son avis sur la question, on ne saurait dire. Mais cet avis, ceux qui connaissaient la compétence exceptionnelle du Professeur de Louvain en matière de théologie sévérienne, tous, ils l'attendaient. Sévère d'Antioche est, en effet, pour lui ce qu'est le pseudo-Denys pour le P. Stiglmayr, le centre de tous ses travaux. La thèse qu'il publiait en 1909 sur le *Monophysisme sévérien* [6] a fait époque. Que pensait ce spécialiste des études sévériennes de l'identification proposée par le spécialiste du problème pseudo-dionysien ? Voilà ce que se demandaient tous les gens avertis.

Il n'en pensait rien de bon, à ce point qu'il eût préféré se taire. Mais on fit auprès de lui de telles instances qu'il se décida à se prononcer. Il le fit dans un long article de la *Revue d'Histoire ecclésiastique* [7].

Passant au crible les principaux arguments du P. Stiglmayr, M. Lebon en montrait la fragilité, l'attribuant à un défaut de méthode et à une documentation tout à fait insuffisante en ce qui regarde Sévère. Le patriarche d'Antioche, en effet, selon les vues du P. Stiglmayr, serait un faussaire de premier ordre, bien connu comme tel ; or, dans son œuvre authentique il se montre sous un tout autre jour ; jamais on ne le surprend « à inventer ou à altérer en sa faveur un témoignage patristique. Au contraire, son haut souci d'exactitude et ses patientes recherches ont déjà aidé à démasquer plus d'un faussaire,... à tel point que ses écrits sont de nature à rendre de grands services à l'histoire littéraire et à la critique textuelle des œuvres des Pères » [8]. Il est monophysite, certes, mais son monophysisme est d'une tout autre nature que le suppose le P. Stiglmayr, d'une tout autre nature surtout que celui dont on voudrait retrouver des traces dans les écrits pseudo-dionysiens. Et d'abord le pseudo-Denys était-il monophysite ? Le P. Stiglmayr l'admet sans sourciller comme une chose acquise. Mais l'a-t-on prouvé jusqu'ici ? Et a-t on jamais prouvé non plus ce que le R. P. tient pour établi, à savoir que Sévère de son côté était néoplatonicien ? Ainsi, entre Sévère et l'Aréopagite un fossé paraît se creuser. Le P. Stiglmayr croyait l'avoir comblé, mais c'est qu'il connaissait mal le patriarche d'Antioche et qu'il faisait de ce chef des rapprochements tendancieux. M. Lebon, au terme de sa recension, ne conclut pas sans doute à l'impossibilité d'identifier Sévère et le pseudo-Denys ; il ne veut pas être aussi affirmatif. Mais il estime que la thèse jusqu'ici n'est pas prouvée ; il faut la construire sur d'autres bases. Il estime de plus que, « avant d'en venir là, il reste des tâches préalables à fournir ; il faudra, par exemple, soumettre à un nouvel et sérieux examen et peut-être réviser une autre thèse, celle du monophysisme du pseudo-Denys [9]. »

Pareille appréciation provenant d'un critique si qualifié a porté un rude coup à l'édifice du P. Stiglmayr, à ce point que son auteur paraît lui-même quelque peu ébranlé. Dans un article qu'il vient de donner à une encyclopédie alle-

[5] Décembre 1929, p. 537-539.

[6] J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909.

[7] *Le pseudo-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, octobre 1930, p. 880-915.

[8] *Loc. cit.*, p. 882-883.

[9] *Ibid.*, p. 915.

mande [10], il ne présente plus sa thèse avec la même assurance que jadis. « Peut-être, » écrit-il, est-ce Sévère qui a rédigé le *Corpus* dionysien. « Peut-être » : il y a un recul. M Lebon, soyons-en sûrs, serait moins affirmatif encore. Pour n'avoir pas une connaissance suffisante du pseudo-Denys, il ne s'est pas cru permis de nier catégoriquement la thèse de son confrère le Jésuite, mais on sent bien qu'il la tient pour très peu vraisemblable.

Ce que n'osait pas faire le Professeur de Louvain, à peu près au même moment un *Scriptor* de la Bibliothèque Vaticane, M. Devreesse, se le permettait sans le plus léger scrupule. Dans les *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* [1], exposant en bref l'argumentation du P. Stiglmayr, il cherchait sur divers points à la prendre en défaut ; puis, découvrant subitement ses batteries, il entendait démontrer l'inanité foncière de la thèse. La preuve de cette inanité, il l'avait en mains dans les manuscrits du *Breviarium causæ Nestorianorum et Eutychianorum*, ouvrage historique composé à l'occasion des Trois Chapitres par le diacre africain Libérat. Ces manuscrits lui avaient appris ce que dissimulait le texte imprimé, à savoir, que d'après Libérat, S. Cyrille d'Alexandrie avait déjà utilisé le témoignage du pseudo-Denys vers 440, quand il rédigeait son traité contre Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste. Ce traité étant perdu, il n'est pas possible, il est vrai, de vérifier le détail signalé par Libérat. Mais M. Devreesse n'avait pas idée qu'il « puisse être révoqué en doute [2]. » Ainsi était attestée l'existence des écrits aréopagitiques bien avant l'époque de Sévère d'Antioche, et par conséquent l'inanité de la thèse du P Stiglmayr : non seulement le pseudo-Denys n'était pas Sévère, mais il ne pouvait pas l'être ; il fallait renoncer définitivement à une telle identification.

Ainsi parlait M. Devreesse. Son intervention, peut être ne s'en est-il pas douté, avait pour conséquence inévitable de transformer le débat en cours. Ce n'est pas, en effet, la seule thèse récente du P. Stiglmayr sur l'identité du pseudo-Denys qui se trouvait atteinte par l'argumentation du *Scriptor* de la Vaticane, c'est aussi sa thèse ancienne, celle qu'il soutenait en 1895 et qui fixait la composition des écrits dionysiens aux alentours de la fin du v[e] s. Cette thèse elle-même, universellement acceptée jusque-là, devenait caduque, puisque par suite du nouveau témoignage versé aux débats il apparaissait que ces écrits existaient déjà cinquante ans plus tôt, dès avant 440. Toute la question du pseudo-Denys allait-elle donc être renouvelée ?

Peut-être se serait-il, en effet, trouvé quelqu'un pour s'embarquer dans une telle aventure, si M. Puech et M. Bardy n'étaient intervenus pour y mettre le holà. Tous deux, quoique examinant la question indépendamment l'un de l'autre, aboutissaient à la même conclusion : le témoignage de Libérat n'est pas décisif, tant s'en faut [3].

M. Devreesse avait d'abord le tort de le croire nouveau. Il se trompait sur ce point-là étrangement, comme le lui fit discrètement remarquer M. Bardy. M. Devreesse a l'avantage de travailler sur des manuscrits, ce qui lui permet de faire de brillantes découvertes ; mais il lui arrive aussi que d'autres soient passés avant lui et qu'il l'ignore, si bien que ses découvertes n'en sont plus. Tel est bien ici le cas, puisque le vieux Tillemont arguait déjà du témoignage allégué par M. Devreesse comme s'il eût été nouveau [4]. Bien mieux, plus prudent que notre moderne *Scriptor*, Tillemont ne s'empressait pas d'utiliser argent comptant la leçon des bons manuscrits de Libérat ; il y remarquait quelques difficultés.

En effet, le Denys l'Aréopagite dont parle Libérat dans son texte authentique, est donné par le diacre africain comme évêque de Corinthe, tandis que le vrai Aréopagite, tout comme celui qui au v[e] s. a voulu se faire prendre pour tel, a toujours passé pour évêque d'Athènes. C'est justement pour cela que le P. Garnier, l'ancien éditeur de Libérat, s'est cru autorisé à mutiler le texte des manuscrits qu'il avait sous les yeux et qu'a retrouvés M. Devreesse, et à supprimer le mot « Aréopagite » pour ne plus laisser que la mention « Denys évêque de Corinthe » [5]. En cela il a eu tort, puisqu'il modifiait de sa propre autorité le texte de Libérat. Mais avait-il tort de constater que dans ce texte il y a une difficulté ? Il ne le semble pas.

Il le semble d'autant moins qu'un autre fait incline à croire que Libérat a été victime de quelque confusion, sinon même de quelque fraude.

Aux alentours de 531-533 eut lieu entre monophysites sévériens et catholiques un colloque où se produisit un curieux incident qui intéresse au premier chef le problème du pseudo-Denys. Notons qu'à cette date Sévère d'Antioche n'était pas mort, et c'étaient ses adeptes qui se trouvaient en discussion avec les orthodoxes. Dans le débat, les

[10] *Lexicon für Theologie und Kirche* her. von Dr Michel Buchberger, article *Dionysius Areopagita*, dans le tome III col. 3?5.

[1] R Devreesse, *Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, quatrième année 1929, Paris, 1930, p. 159-167.

[2] *Loc. cit.*, p. 167.

[3] H. C. Puech. *Liberatus de Carthage et la date de l'apparition des écrits dionysiens*, note parue dans l'*Annuaire 1930-1931* de l'École pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses. G. Bardy. *Autour de Denys l'Aréopagite*, dans *Recherches de Science religieuse*, avril 1931, p. 201-204.

[4] Lenain de Tillemont, *Mémoire pour servir à l'histoire ecclésiastique*, tome XIV, Paris, 1709, p. 643. Cf. tome II, 2e éd., Paris, 1701, p. 527.

[5] Le P. Garnier connaissait fort bien l'existence des manuscrits qu'invoque M. Devreesse ; il les signale lui-même dans son édition. Cf Migne, *P. L.*, t LXVIII, col. 996. Mais trouvant la leçon incompréhensible, il a jugé bon de la modifier. Le P. Garnier n'est donc pas à incriminer ici. Il a fourni à son lecteur tous les éléments pour rétablir le vrai texte de Libérat, s'il lui plaît. Il suffit pour cela que ce lecteur consente à lire ses notes. C'est à quoi n'a pas manqué le bon Tillemont.

premiers font justement état du traité dont nous parlait Libérat tout à l'heure, traité de S. Cyrille d'Alexandrie contre Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste; et, comme Libérat, dans ce traité ils signalent la présence d'un témoignage patristique tiré de Denys l'Aréopagite [6]. Or le représentant des catholiques, l'évêque d'Ephèse Hypathios, s'empresse tout aussitôt de récuser ledit témoignage comme interpolé, et de récuser, qui mieux est, tout l'ouvrage de Cyrille, parce que manifestement falsifié, rempli de textes de provenance douteuse ou même de fabrication nettement arienne et apollinariste.

L'incident est significatif. Il nous montre que vers 530 en Orient on utilisait volontiers les écrits aréopagitiques dans les milieux sévériens, mais que dans les milieux orthodoxes on les récusait en suspectant leur authenticité. Il nous montre d'autre part que dans ces mêmes milieux orthodoxes on n'avait pas alors idée que Cyrille ait jamais pu les utiliser.

Dans ces conditions, convient-il que nous-mêmes nous croyions sans plus ample informé à l'utilisation par Cyrille de ces écrits ? Convient-il en conséquence que nous admettions comme démontrée la thèse de M. Devreesse qui repose tout entière sur cette utilisation ? M. Puech et M. Bardy ne l'ont point pensé. Ils estiment qu'il n'est pas sûr du tout que Cyrille ait connu les écrits dionysiens vers 440 ; ils tiennent même la chose pour très peu probable, et ils soupçonnent que Libérat a été induit en erreur, comme le soupçonnait déjà Tillemont.

Etant donné les circonstances, on ne saurait que les approuver. Quoi qu'en pense M. Devreesse, il ne manque pas de motifs pour révoquer en doute le témoignage de Libérat. Ce témoignage se présente même dans de très mauvaises conditions. Bien plus, s'il fallait le prendre à la lettre, il semble bien qu'on ne tarderait pas à aboutir à une impasse.

En effet, si l'on devait accepter ce témoignage, — M. Devreesse y a-t-il songé ? — il s'ensuivrait que les écrits pseudo dionysiens datent, au moins pour une bonne partie, d'avant 440, puisque par hypothèse c'est à ce moment-là qu'ils auraient été utilisés par S. Cyrille. Mais alors comment rendre compte de leur dépendance par rapport à trois traités de Proclus dont l'un n'est pas antérieur à 440 et les deux autres à 462 ? Dira-t-on que c'est Proclus qui dépend du pseudo-Denys et non pas le pseudo-Denys de Proclus ? Mais l'étude des textes n'est pas favorable à une telle hypothèse, et quand même elle le serait, il resterait à expliquer comment le pseudo-Denys a pu connaître un usage liturgique inauguré seulement en 476. Il resterait enfin à expliquer comment des écrits aussi remarquables que ceux du pseudo-Denys, des écrits utilisés par ailleurs (c'est l'hypothèse dans laquelle on se place), par Cyrille d'Alexandrie en personne et recommandés de ce chef à l'attention de tous les théologiens du v^e s., sont demeurés cependant complètement ignorés pendant plus de cinquante ans, alors qu'ils offraient un aliment naturel aux interminables controverses du temps, et qu'ils devaient, à partir du début du vi^e siècle, jouir dans le monde monophysite d'abord, puis dans le monde catholique, d'une vogue de jour en jour croissante. Voilà bien des questions posées, bien des difficultés à résoudre, bien des invraisemblances accumulées. Tout cela pour défendre envers et contre tous un témoignage douteux. Vraiment cela ne paraît pas très raisonnable. Aussi y a-t-il peu de chances pour que la suggestion de M. Devreesse trouve jamais grand crédit [7].

Et par conséquent l'ancienne thèse du P. Stiglmayr tient toujours bon, celle qu'il soutenait en 1895 et d'après laquelle les écrits dionysiens auraient vu le jour seulement vers la fin du v^e s. Après un périple dû à ce fait que le savant Jésuite a voulu en 1928 préciser ce qu'il avait laissé de côté en 1895, à savoir qui est le pseudo-Denys, on se retrouve en 1932 au point où on en était il y a près de quarante ans.

Pas tout à fait cependant, et il serait injuste de prétendre que, entre temps, on a purement et simplement tourné en rond. Les études récentes n'ont pas eu le résultat attendu par celui qui les a déclanchées ; elles n'ont pas permis de déterminer d'une façon définitive quel est le responsable des écrits frauduleux publiés sous le nom de l'Aréopagite. Du moins ont-elles eu pour effet de poser d'une manière très précise sur le monophysisme du pseudo-Denys, sur ses rapports avec Sévère d'Antioche, toute une série de questions qu'on s'étonne de n'avoir pas vu poser plus tôt. A ces questions, comme dit M. Lebon, il est absolument nécessaire de répondre avant de passer outre et de trancher le problème de l'identité du pseudo-Denys. La tâche à accomplir est donc très exactement délimitée, ce qui est important pour qu'elle soit bien faite. S'y mettra-t-on bientôt ? L'examen entrepris aura-t-il pour conséquence de soulever un coin du voile qui jusqu'ici dérobe à nos regards la personnalité du pseudo-Denys ? Souhaitons-le. En tout cas, ces travaux, s'ils sont bien menés, auront certainement pour effet de nous faire mieux connaître ce curieux auteur et sa doctrine. En attendant, nous ne pouvons avoir à son sujet qu'une certitude : c'est qu'il était néoplatonicien convaincu. Il est probable qu'il vivait vers

[6] Cet incident est connu par une lettre d'Innocent de Maronia conservée en traduction latine et éditée pour la dernière fois par E. Schwartz, *Acta conciliorum œcumenicorum*, t. IV, vol. II, Strasbourg, 1914, p. 172 sq.

[7] Quel crédit lui accorde actuellement son auteur, on ne saurait le dire. Dans une recension récente donnée à la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (août 1931, p. 569), M. Devreesse signale les derniers travaux relatifs au pseudo Denys. Il note sa propre intervention, mais félicite surtout M. Lebon de la sienne. Il ignore encore l'étude de M. Bardy, connaît celle de M. H. C. Puech ; il omet toutefois d'en indiquer le contenu, comme s'il n'avait pas eu encore le temps d'en prendre connaissance.

la fin du ve s. Etait-il complètement orthodoxe ou au contraire plus ou moins influencé par le monophysisme, on ne saurait encore le dire. Bien que mieux connu que jadis, il reste donc une énigme. Si c'est cela qu'il cherchait, on doit reconnaître qu'il y a admirablement réussi.

Q. — Je vous serais reconnaissant de me donner quelques éclaircissements au sujet de ce que dit S. Thomas sur l'impossibilité, pour le non-baptisé, dès qu'il a l'usage de la raison, de rester avec le seul péché originel, avec un ou plusieurs péchés véniels, mais sans péché mortel actuel.

Voici les paroles mêmes du Docteur Angélique dans son *Commentaire du IIe Livre des Sentences*, Dist. 42, q. 1, a. 5, ad 7 : « *Si aliquid est sufficiens ad excusandum majus, multo magis sufficit ad excusandum minus Sed imperfectio ætatis excusat peccatum mortale. . ; unde multo amplius excusat infantia ne peccatum veniale imputetur, et ideo non potest esse quod homo venialiter peccet ante illud tempus quo usum rationis habet, ut jam mortaliter peccare possit : statim autem ut ad tempus illud pervenit, vel gratiam habet, vel in peccato mortali est ; quia si facit quod in se est, Deus ei gratiam infundit ; si autem non facit, peccat mortaliter, quia tunc est tempus ut de salute sua cogitet et ei operam det...* »

Dans le *De Malo*, q. 5, a. 2, ad 8, S. Thomas dit également : « *Hæc positio non videtur multis esse possibilis, quod aliquis decedat cum peccato originali et veniali tantum ; quia defectus ætatis quamdiu excusat a peccato mortali, multo magis excusat a peccato veniali propter defectum usus rationis. Postquam vero usum rationis habent, tenentur salutis suæ curam agere : quodsi fecerint jam absque peccato originali erunt, gratia supernaturali superveniente ; si autem non fecerint, talis omissio est eis peccatum mortale.* »

La même doctrine est exposée dans le même traité *De Malo*, q. 7, a. 10, comme aussi dans le *De Veritate*, q. 28, a. 3 (ad 4), et dans le *Supplément de la Somme théologique*, q. 69, a. 7 (ad 6).

Deux points m'offrent une difficulté spéciale :

1° « L'imperfection de la connaissance qui excuse du péché mortel excuse à plus forte raison du péché véniel ». — Il me semble qu'on peut avoir une connaissance imparfaite qui excuse du péché mortel et non du péché véniel. N'est-ce pas ce qu'enseignent tous les moralistes ? Et il me semble aussi que précisément, au début de l'usage de la raison, on peut avoir une connaissance imparfaite qui permet le péché véniel, mais excuse du péché mortel.

2° Qu'est-ce qui prouve que *dès le début* de l'usage de la raison, Dieu fait connaître l'obligation de se tourner vers lui (et comme fin surnaturelle), de telle sorte (si clairement) que si on ne s'y tourne pas, on commet un péché mortel, tandis qu'en s'y tournant (en faisant un acte surnaturel, un acte de charité parfaite, sans doute), on est justifié ?

Sur quoi est basée l'affirmation d'une telle intervention divine, *dès le premier usage de la raison* ? Est-ce sur l'expérience ? sur les données de l'Ecriture ? sur les données de la Tradition ? sur la doctrine de l'Eglise ? sur la raison théologique ?

R. — Aux références déjà données il faudra ajouter : *In II Sent.*, dist. 28, q. 1. a. 3, ad 5 ; *De Veritate*, q. 24, a. 12, ad 2 ; et surtout *Summa theol.*, Ia IIæ, q. 89, a. 6.

Voici la traduction de l'art. de la *Somme* :

« Il est impossible qu'en l'âme humaine le péché véniel se rencontre avec le seul péché originel. En voici le pourquoi :

« Avant que l'homme ait atteint l'âge de discrétion, cette insuffisance du développement mettant obstacle à la raison, l'homme est excusé du péché mortel, et, à plus forte raison, du péché véniel, s'il lui arrive de commettre quelque action peccamineuse en matière légère. Mais dès qu'a commencé pour lui l'usage de la raison, l'homme n'échappe plus à la responsabilité du péché véniel et mortel. Car, à ce moment, la première question pratique qui se présente à son esprit, est celle de délibérer sur sa destinée. S'il s'oriente vers la fin qui lui est assignée, il obtient, avec la grâce, la rémission du péché originel. Si, au contraire, il n'adhère pas, d'intention, à cette fin, par une volonté proportionnée au degré de discernement dont il est capable à cet âge, il pèchera mortellement, ne faisant pas tout ce qu'il peut. Dès lors, on ne trouvera plus en lui le péché véniel sans le péché mortel, sauf après une première rémission de tous ses péchés par la grâce [1]. »

Et précisément le P. Hugueny marque, tout comme notre correspondant, les deux points difficiles de cette théorie, à savoir, que l'enfant ne puisse jamais devancer, par un péché véniel, son premier péché mortel et qu'il soit dès le commencement de l'usage de la raison dans l'alternative ou d'être justifié ou de pécher mortellement. Voici comment s'exprime le savant dominicain : « Ainsi donc, pas de péché véniel là où il n'y a que le seul péché originel, parce que l'homme, en son premier acte moral, obtient avec la grâce la rémission du péché originel, s'il n'est pas encore baptisé, ou commet un péché mortel. Voilà un *parce que* plus intéressant, mais tout aussi controversé que la conclusion qu'il appuie. Est-il bien vrai que l'homme puisse et doive, dès le début de la vie raisonnable, choisir entre Dieu et le bien créé par un acte d'amour qui le justifie ou d'aversion qui le condamne ? »

* *

1° Le premier point signalé par notre correspondant, — l'impossibilité pour l'enfant qui s'éveille à la vie de la raison de commettre *d'abord* un péché véniel, — a été et est encore aujourd'hui très controversé. On peut dire que l'unique raison apportée par les thomistes en faveur de cette affirmation, c'est la conclusion qui paraît résulter de la contradiction, à savoir qu'un adulte pourrait mourir avec le seul péché originel et quelque péché véniel. Cette hypothèse heurte le sentiment commun des fidèles, qui admettent les limbes pour les enfants et non pas pour les adultes. Raison faible, il faut l'avouer, et qui n'est pas péremptoire ; car il y a d'autres moyens de sauvegarder la position catholique relativement aux limbes des enfants.

Aussi ne faut-il pas s'étonner que la possibilité, pour l'enfant parvenu à l'âge de raison, de commencer par le péché véniel ait été admise par plusieurs théologiens.

Dès le début du XIVe siècle, DURAND DE ST-POURÇAIN attaquait vivement l'assertion de S. Thomas : « On dira peut-être, écrit Durand, que l'enfant venant à l'âge où il peut pécher, ne commence

[1] Trad. du P. Hugueny, O. P., *Revue Thomiste*, 1905, p. 509-510, dans son article : *L'éveil du sens moral chez l'enfant.*

jamais par un péché véniel, mais par un péché mortel. Mais c'est *manifestement faux* qu'il s'agisse d'enfant baptisé ou non baptisé. *Car avant qu'on puisse juger qu'ils ont péché mortellement, il y a beaucoup de délits enfantins qu'on regarde comme véniels* [2]. »

Melchior Cano († 1560) est très circonspect. Il rappelle que la raison invoquée en faveur de l'opinion de S. Thomas, c'est la crainte d'être obligé d'admettre qu'un adulte puisse aller dans les limbes. Mais, ajoute notre théologien, cette opinion du saint docteur n'est pas tellement certaine qu'il ne soit pas tout naturel de lui donner le dessous, quand on vous l'apporte contre une vérité certaine et ferme [3] Un autre théologien dominicain, Barthélemy de Médina († 1581), nous dira, pour justifier la position de S. Thomas, qu' « il appartient à la providence divine de garder (l'enfant, éveillé à la vie de la raison) pur de tout péché véniel, de même qu'elle préservait Adam, avant sa chute mortelle, de tout péché véniel [4]. » Subterfuge bien fragile !

Banez († 1604) explique fidèlement S. Thomas, mais après avoir déclaré que, sur cette théorie de l'enfant, « on ne peut rien avoir de certain, ni des saintes Ecritures, ni des docteurs Quelque position que l'on choisisse, on en voit découler des conséquences fâcheuses, *inconvenientia*, et l'on a peine à résoudre les objections [5]. »

Jean de St-Thomas († 1644) est plus subtil et cherche à tout concilier : fidèle à la doctrine du Maître, il veut amener tous les enfants sans exception à la possibilité pratique de la justification, au moment où leur âme s'éveille à l'usage de la raison. L'exercice de cet usage ne se fait pas en un instant unique :

« L'enfant perçoit successivement les articles de foi, mode qui convient à la nature discursive de notre pensée ; c'est pourquoi les thomistes donnent à ce *premier* usage de la raison un *commencement* et un *terme*, séparés par un temps *intermédiaire*. Au commencement, le précepte de se tourner vers Dieu *n'oblige pas* encore, mais seulement commence à se manifester. Au terme, il *oblige ;* mais alors déjà l'enfant a pu être suffisamment instruit de quelques articles de foi, grâce à Dieu... Entre ces deux instants, l'initial et le final, le péché *véniel* peut-il coexister avec le *seul originel*, c'est une autre controverse, distincte de la première. Pour la résoudre, nous dirons : si la diversion que fait l'enfant vers un péché, *véniel* en lui-même, porte avec elle le *danger* de se distraire de la fin dernière qui lui est alors proposée et vers laquelle il est obligé de se tourner, ce péché, à raison du danger adjoint, deviendra *mortel*, au moins pour l'instant *final*, où il l'empêche de se tourner vers Dieu ; auparavant, l'usage de la raison n'étant pas encore consommé, le péché ne le sera pas non plus. Si ce péché n'offre pas ce danger, il pourra avoir lieu comme péché *véniel* à l'instant final, mais alors il se trouvera en compagnie de la grâce sanctifiante ou d'un péché mortel (par lequel l'enfant refuserait la foi ou la charité justifiante), tandis qu'auparavant ce n'est pas un péché véniel consommé (formel), parce que l'usage de la raison n'est pas assez achevé pour cela [6]. »

Gonet († 1681) est beaucoup plus rigide. Il admet que l'enfant, parvenu à l'âge de raison, doit se justifier ou commettre une faute mortelle. Nulle place au péché véniel : ce serait ouvrir la porte aux limbes des adultes. Il rejette l'intervention providentielle qui préserverait l'enfant du péché véniel jusqu'au choix définitif. Il rappelle, avec S. Thomas, qu'à l'instant où la raison s'éveille, il n'y a pas place pour un autre choix que le choix de la fin dernière. Tant que ce choix n'est pas possible à la raison, il n'y a pas place pour le péché mortel, à plus forte raison pour le péché véniel. Que si l'on objecte que cet « instant » où la raison s'éveille peut représenter une certaine durée, pendant laquelle la faute vénielle serait possible avant le choix définitif, il répond avec les Théologiens de Salamanque :

« Dans cet instant *moral* (et non *mathématique*, parce qu'il dure un certain temps), l'auteur de la nature, par un *dictamen spécial* qu'il produit alors dans l'intelligence de l'enfant, lui intime l'obligation d'accomplir un tel précepte, et, par cette connaissance, le presse de délibérer aussitôt sur lui-même et de se tourner vers sa fin. Ceci supposé, l'enfant ne peut aucunement, ou du moins ne peut qu'en y mettant une mauvaise volonté qui le rend gravement responsable, tourner le dos à cette intimation pour s'occuper d'autre chose. Donc toute diversion vers un mensonge, ou un autre acte, véniel en soi, qui retarderait cette délibération ne serait pas condamnée seulement comme péché véniel, ainsi qu'il arrive à une faute de surprise ou dont l'advertance est incomplète ; mais à cause de sa pleine détermination, une telle désobéissance serait imputée comme mortelle [7]. »

Et à toutes les instances faites pour prouver qu'il peut y avoir simple hésitation — donc faute simplement vénielle — chez l'enfant, l'auteur répond par une fin de non-recevoir : du premier coup Dieu met par sa grâce l'âme de l'enfant en face du choix essentiel.

Quant à l'objection formulée par notre correspondant au nom de la psychologie invoquée par les moralistes, Gonet, pas plus que Cajétan avant lui, ne l'avaient passée sous silence : « Pour pécher véniellement, dit on, il suffit dans l'acte une liberté moindre que pour pécher mortellement, parce que le péché véniel se commet par une sorte d'indélibération. Le cas ne s'applique pas ici : il s'agit, non de l'acte mais de la faculté : le péché véniel n'est pas possible en une faculté qui n'est pas encore libre de commander

[2] Cité par Capréolus, en objection, *In IV Sent.*, dist. 16 q. 1, a. 2 ad 2.

[3] Dans la *Relectio de sacramentis in genere*, part. II, résumée par le P. S. Harent, S. J., art. *Infidèles*, dans le D. T. C. t. VII, col. 1869

[4] *In Iam IIæ S. Thomæ Expositio*, q. 89, a. 6. Cf. Harent, *art. cit.*, col. 1872.

[5] *Scholastica commentaria in IIam IIæ Angelici Doctoris*, q. x, a. 1, appendix. Cf. Harent, col. 1873.

[6] Jean de St-Thomas, *Cursus theologicus, De fide*, disp. IV, a. 1, n. 22 (Ed. Vivès, t. VII, p. 99-100). Cf. Harent, col. 1878-79.

[7] Gonet, *Clypeus theol. thomisticæ, De moralitate actuum*, disp. IX, a. 8, n. 212-221.

à chacun de ses mouvements et qui, par conséquent, n'est pas douée d'une pleine liberté [8]. »

La théorie de BILLUART († 1757) — nous le verrons bientôt — ne lui permet pas d'être aussi affirmatif que Gonet touchant l'impossibilité du péché véniel avant le péché mortel dans l'âme de l'enfant s'ouvrant à la raison. Il admet la thèse, mais la présente simplement comme probable ; la démontre et en réfute les objections avec les mêmes arguments que Cajétan, les *Salmanticenses* et Gonet [9].

Parmi les théologiens étrangers à l'Ordre dominicain, rien d'étonnant que nous trouvions plus de liberté encore. PIERRE D'ARAGON († début du XVIIe siècle), Ermite de St-Augustin, considère que la thèse accessoire de S. Thomas — l'impossibilité de la coexistence du seul péché véniel avec le péché originel — est simplement probable ; que le contraire est peut-être même plus probable [1].

Mais c'est SUAREZ qui a porté le plus rude coup à l'opinion thomiste. La sienne tient en trois propositions : 1° L'homme, selon sa liberté, peut commencer par un péché mortel ou véniel ; 2° Il arrive souvent que l'on commence par pécher véniellement et non pas mortellement : on a, en effet, le pouvoir de pécher des deux façons, et il est plus facile de pécher véniellement, soit parce qu'il y faut une moindre délibération, et que l'enfant est facilement impressionné par n'importe quelle passion ou affection, soit aussi parce que les objets qui alors s'offrent à lui ont plus souvent une matière légère et donneront donc lieu très facilement au péché véniel ; 3° Le péché véniel peut se rencontrer avec le seul *originel*. « C'est la conclusion de tout ce que nous venons de dire [2]. »

Si nous passons aux modernes, nous entendrons SCHIFFINI déclarer qu'il n'a jamais compris, dans la théorie de S. Thomas, « pourquoi dans l'accomplissement de cette obligation (de s'ordonner à la fin dernière), il ne peut se glisser une négligence légèrement coupable, bien que par l'âge on soit déjà capable de péché mortel ; surtout que l'exécution de ce précepte demande un certain temps, principalement parmi les infidèles et que, d'autre part, on ne peut être tenu d'y mettre une diligence souveraine [3]. »

BILLOT, tout en rapportant fidèlement l'opinion de S. Thomas, déclare tout net que « rien ne force à adopter cette manière de voir [4]. » Et la plupart, pour ne pas dire la totalité des théologiens contemporains, en traitant la question de l'éveil de l'âme à l'usage de la raison, laissent prudemment de côté cette question, en somme, accessoire.

[8] *Loc. cit.*, n. 217.
[9] Tract. *De Peccatis*, dissert. VIII, a. 7, § 2.
[1] *Commentarius in IIam IIae..., de fide, spe et caritate*, q. 2, a. 3, ad 1.
[2] Suarez, *De vitiis et peccatis*, disp. II, sect. 8, n. 8-10.
[3] Schiffini, *De gratia divina*, disp. V, sect. v, n. 315, note.
[4] *La Providence de Dieu, etc.*, dans les *Etudes*, 20 décembre 1920, p. 517.

Le *Commentaire littéral* de PÈGUES (t. VIII, p. 815) est significatif à cet égard.

Aussi, sur le premier point, nous accorderons à notre correspondant que son objection a une réelle force : il aura pu constater qu'au cours des âges on y a répondu difficilement. Rien ne le contraint, sur ce point, à suivre l'opinion contestable et contestée de S. Thomas.

* *

2° Sur le deuxième point, une réponse suffisamment ferme et précise est plus facile. Pour la dégager, il est nécessaire, comme pour le premier point, de reprendre les explications des commentateurs de S. Thomas.

La sagacité des commentateurs s'applique à mettre en relief le sens de l'expression de S. Thomas « dès qu'a commencé pour l'homme l'usage de la raison. »

Pour CAPRÉOLUS, avant l'usage de la raison, l'enfant peut faire des choses qui, en soi, seraient péchés mortels ou véniels, mais qui, pour cette raison encore infirme, ne sont pas peccamineuses. Mais une fois le sens moral éveillé, seule la charité parfaite peut empêcher l'enfant de commettre une faute mortelle [5]. CAJÉTAN ne va pas aussi loin du premier coup : « Si l'enfant, écrit-il [6], (arrivé à l'âge de raison) juge qu'il doit désirer le *bien honnête* (c.-à-d. le bien moral), confusément conçu comme on le fait à cet âge, alors il aura fait une bonne délibération sur lui même, prenant pour sa fin la vraie béatitude, quoique d'une manière imparfaite et initiale : d'un enfant, on n'exige rien de plus. S'il ne le fait pas, il est coupable d'omission, comme dit notre texte, *ad 2.* » — Ce bref commentaire ne suffit pas à faire comprendre toute la pensée de Cajétan. Pour en avoir une intelligence plus complète, il faut se reporter au commentaire de la IIa IIae q. 10, a. 4, où le savant cardinal montre, contre Grégoire de Rimini (qui veut que les infidèles pèchent en toutes leurs actions), comment le bien honnête contient une tendance imparfaite à Dieu fin dernière, sans pour cela cependant confondre le naturel avec le surnaturel :

« De même qu'au-dessous du chef de l'Etat, il peut y avoir un général en chef, de même, au-dessous de la fin dernière de tout l'univers, *finis ultimus simpliciter*, il peut y avoir quelque chose qui soit fin dernière dans tel genre, *finis ultimus in hoc genere*. Sans doute, on ne peut pas aimer une chose pareille d'un amour *absolument* suprême, ce serait la mettre à la place de Dieu ; mais on peut l'aimer comme suprême *en son genre ;* ainsi, parmi nos biens humains, nous aimons la vertu et parmi les vertus, la charité, etc. Et parce que le précepte d'aimer Dieu explicitement comme la fin suprême de l'univers (précepte de charité) est un précepte affirmatif, positif, donc n'obligeant pas l'homme pour chacune de ses actions, il sera souvent permis à la créature d'arrêter sa pensée et son amour à un objet qui est une fin dernière en son genre. Alors, on aimera Dieu *implicitement*, par le double fait qu'on ne l'exclut pas et qu'on aime l'objet (bien

[5] *In IV Sent.*, l. II, dist. 41, q. 1, a. 3, § 2.
[6] *Comment. in Iam-IIae*, q. 89, a. 6.

honnête, vertu, etc.) *tel qu'il est en lui-même* (suivant la nature de la volonté, qui se porte aux objets tels qu'ils sont en eux-mêmes). Car chaque chose en son degré faisant partie d'un ensemble bien ordonné, et tendant à cet ordre universel, et par lui à Dieu qui est l'auteur et la fin de cet ordre, si on l'aime telle qu'elle est constituée dans son degré, on tend implicitement à cet ordre universel et à Dieu en dernière analyse, même sans penser à lui. Quant aux infidèles, ils peuvent par la raison naturelle et philosophique connaître Dieu comme auteur et fin de l'univers ; et, dans le cas où ils ne le connaîtraient pas, il leur suffit, *pour éviter le péché* dans *beaucoup* de leurs actes, de tendre à Dieu et de l'aimer *implicitement,* en tendant aux objets (honnêtes), tels qu'ils sont en eux-mêmes ; mais cela ne suffit pas *pour le salut éternel*, ni pour éviter *tous* les péchés. Aimer Dieu explicitement, ajoute Cajétan, ils ne le peuvent si vite que cela. Ils n'y sont tenus que lorsqu'ils peuvent le connaître, ce qui leur demande *bien du temps,* parlant naturellement, c'est-à-dire en dehors des moyens *surnaturels* que Dieu peut employer, mais n'emploie pas toujours [7]. »

C'est à la lumière de cet article, déclare avec raison le P. Harent *(loc. cit.)*, qu'il faut expliquer et corriger la théorie de l'enfant, telle que l'expose le commentaire de la Iª-IIæ. Sans cela, celui-ci, plus ancien et très imparfait, laisserait croire que l'enfant infidèle et non baptisé peut acquérir la justification grâce au simple amour naturel du bien honnête, et que l'enfant chrétien baptisé, arrivé à l'âge de raison, peut émettre un acte de charité parfaite appuyé seulement sur la foi large. Ces choses sont remises au point par le commentaire de l'art. 4, q. 10, de la IIª IIæ, en y ajoutant des passages des commentaires de Cajétan sur l'Écriture Sainte, où il exige nettement la foi stricte pour toute justification d'adulte [8].

On voit par là comment Cajétan se distingue de Capréolus dans l'interprétation de S. Thomas. Dans l'acte que S. Thomas exige dès l'âge de raison pour éviter un péché mortel, Capréolus entend pour tous un acte de charité parfaite ; Cajétan y voit, du moins pour l'infidèle, un acte très inférieur, mais suffisant pour le moment.

Ces deux tendances se retrouveront dans l'école dominicaine ; mais finalement, de nos jours, où l'on tient davantage compte des exigences de la psychologie, c'est la tendance Cajétan qui l'a emporté.

Notons tout d'abord que la grave obligation qu'aurait l'enfant de se tourner vers sa fin dernière dès l'âge de raison, — *de quelque façon qu'on l'explique,* — n'est pas considérée par tous comme une doctrine certaine. Dominique Soto considère comme probable « non sans fondement » cette opinion. mais rien de plus [9]. Melchior Cano ne semble pas hésiter sur le fait de l'obligation qui s'impose à l'enfant parvenu à l'âge de raison de se tourner vers Dieu. Mais, d'une part, il tient fermement pour la nécessité d'une foi surnaturelle, explicite ou implicite ; d'autre part, il se rallie à l'explication de Durand de St Pourçain *(In IV Sent.,* dist. IV, q. 7) : « Il n'est pas nécessaire que l'enfant soit justifié *aussitôt* qu'il suit la voix de la raison naturelle ; c'est bien assez qu'il le soit bientôt après, ou même après un certain délai, au gré de la divine providence ; dans l'intervalle, il pourra parfaitement être instruit des choses surnaturelles, et les tenir par la foi [1]. » Nous sommes ici dans la tradition de Cajétan.

C'est peut-être près de Barthélemy de Médina que notre correspondant trouvera la meilleure réponse à la plupart de ses questions. Médina concède que la grave obligation de l'enfant arrivant à l'âge de raison n'est mentionnée que par S. Thomas et quelques rares théologiens ; que ce précepte n'a pas d'argument certain tiré de l'Écriture ou de la tradition ; qu'il se prouve uniquement par la lumière de la raison naturelle. On objecte qu'arrivé à l'usage de la raison, l'enfant ne peut alors connaître Dieu avec certitude, qu'il faut trop de temps pour cela, que pour connaître une loi en conscience, un préambule nécessaire est de connaître Dieu comme *législateur,* ce qui demande encore plus de temps, et qu'en conséquence l'homme ne peut savoir, *alors,* qu'il est tenu de se tourner vers Dieu. Médina concède tout ; et il en conclut simplement que la solution de Cajétan pour interpréter l'article de S. Thomas est préférable à celle de Capréolus. Et voici ses deux conclusions doctrinales :

« 1° Arrivé à l'usage de la raison, on n'est pas tenu de se tourner vers Dieu *explicitement :* « Nul n'est tenu à l'impossible ; or il est impossible naturellement d'arriver si vite, soit à la connaissance de Dieu, soit surtout à celle d'un tel précepte (de se tourner vers Dieu explicitement). D'ailleurs, pour établir ce précepte, *les sources positives font défaut : il serait donc téméraire de l'affirmer...*

2° « Celui qui arrive à l'âge de raison est tenu de se tourner vers Dieu de la manière qu'il peut, selon la connaissance qu'il a. S'il connaît Dieu, ce à quoi l'éducation peut beaucoup servir, il est tenu d'avoir cet acte : je veux honorer Dieu ; je prends la résolution de garder sa loi. S'il ne le connaît pas, il suffit qu'il se décide à vivre suivant la dictée de la droite raison, ainsi : je veux mener une vie honnête ; je ne veux pas faire le mal. S. Thomas, en termes exprès, accepte que cela suffise pour commencer *(De Veritate,* q. XIV, a. 11, ad 1). *Ainsi expliquée,* l'opinion de S. Thomas sur l'enfant arrivé à l'âge de raison est *vraisemblable* et *très probable* [2]. »

Nous avons déjà entendu Banez proclamer qu'on ne peut rien avoir de certain sur cette théorie de

[7] Traduct. et adaptation du P. Harent, *art. cité,* col. 1866-67.

[8] Que ce soit là la seule thèse admissible au point de vue catholique, l'*Ami* l'a longuement rappelé et démontré en 1925, p. 353-362. On voudra bien relire surtout le § II, p. 354-357.

[9] D. Soto, *De justitia et jure*, l. II, q. 3, a. 10.

[1] M. Cano, *Relectio de sacramentis in genere,* part. II ; Venise, 1776, p. 342. Cité par Harent, col. 1869. — M. Cano, qui a raison en n'exigeant pas nécessairement la foi *explicite* au Christ pour la *justification,* a tort de l'exiger pour le *salut*. La justification entraîne nécessairement le salut. Cf. Hugueny *art. cit.*, p. 513.

[2] B. de Médina, *Expositio in Iam-IIae*, q. 89, a. 6 ; Venise, 1590, p. 471-72.

l'enfant parvenu à l'âge de raison. Il admet néanmoins, comme opinion très probable, que si « ceux qui arrivent à l'usage de la raison ne sont *pas tous* tenus de se tourner vers Dieu *explicitement, distinctement* et *formellement* », du moins « tout enfant venant à l'usage de la raison est tenu d'avoir un acte par lequel il se tourne vers le *bien moral* pour le chercher selon la raison ; et c'est là se tourner vers Dieu, soit implicitement, soit explicitement connu [3] ». Et dans les développements accordés à la deuxième assertion, Banez non seulement fait preuve d'une psychologie assez pénétrante, mais résout par la négative le problème si controversé entre théologiens de la nécessité de connaître d'abord Dieu le législateur, avant de connaître l'obligation de la loi [4]. D'ailleurs, entre les deux instants, celui qui inaugure et l'autre qui conclut la délibération, il s'écoule un temps plus ou moins court suivant la vitesse ou la lenteur de l'esprit. Le principe posé par Cajetan est donc ici encore substantiellement respecté.

Jean de St-Thomas, très ferme dans l'affirmation de la nécessité d'un acte de foi stricte et surnaturelle pour la justification de l'adulte, partage l'hésitation des autres thomistes quand il s'agit d'expliquer le cas précis de l'enfant parvenant à l'âge de raison. La foi doit être explicite, quand il s'agit de l'objet indiqué par l'Apôtre, Hb., xi, 6 ; elle doit l'être également, du moins très probablement, quand il s'agit de la foi au Christ. Et pourtant, ici, en des cas exceptionnels la foi implicite suffira. C'est le seul moyen de résoudre tant d'objections, dont celle de l'enfant parvenu à l'âge de raison. Comment, en effet, cet enfant pourrait-il, en un seul instant, connaître tant d'articles de foi et leur donner son assentiment ? Voici donc la réponse ; fidèle en substance à l'explication de Cajetan et de Banez :

« L'enfant perçoit *successivement* les articles de foi, mode qui convient à la nature discursive de notre pensée ; c'est pourquoi les thomistes donnent à ce *premier* usage de la raison un *commencement* et un *terme*, séparés par un temps *intermédiaire*. Au commencement, le précepte de se tourner vers Dieu *n'oblige pas encore*, mais seulement commence à se manifester. Au terme, *il oblige ;* mais alors déjà l'enfant a pu être suffisamment instruit de quelques articles de foi, grâce à Dieu [5]. »

Mais comment ce précepte sera-t-il manifesté totalement ? Révélation immédiate pour l'infidèle ? Jean de St-Thomas ne le dit pas. C'est là le point névralgique de la théorie.

Ce point névralgique, Gonet prétend le résoudre en affirmant « un dictamen spécial produit par Dieu dans l'intellect de l'enfant, et maintenant à celui-ci l'obligation d'accomplir le précepte de se tourner vers sa fin [6] ». « Dictamen spécial » est vite dit. Est-ce la simple conscience ? Mais alors le problème reste entier. Est-ce une grâce surnaturelle d'illumination particulière s'imposant dans *tous* les cas possibles ? Mais alors, n'est-ce pas contraire à l'expérience ?

La difficulté se complique, chez Billuart, de ce que cet auteur enseigne la nécessité de moyen d'une foi explicite à la Trinité et au Christ pour tous sans exception [7]. Ce qui ne l'empêche pas d'avoir analysé avec assez de psychologie le processus de la conscience s'éveillant peu à peu au sentiment de l'obligation de se tourner vers Dieu ; nous avons ici comme un écho de Cajétan, de Médina, de Banez :

« Par *usage de la raison,* nous entendons un usage *non pas quelconque* de cette faculté, mais *plein et parfait,* qui suffise à délibérer sur des choses graves, à choisir entre le bien et le mal moral, à se constituer une fin dernière de la vie, etc. Cet usage parfait de la raison ne s'acquiert pas d'un coup, mais successivement, au témoignage de l'expérience. La raison, d'abord toute plongée dans la chair et les sens, émerge peu à peu ; combien de temps faut-il pour cette évolution, une semaine, un mois ou davantage, on ne saurait le dire avec certitude. Vous trouverez des enfants de cinq ans, ou de six, ayant quelque chose de l'usage de la raison, mais vous hésiterez à en reconnaître l'usage *parfait* avant sept ou huit ans ; il arrive plus vite à ceux dont les organes et l'imagination sont mieux disposés par la nature ou l'éducation. Ce que dit le Docteur Angélique n'a donc rien d'étonnant ni de dur. Quoi d'étonnant à ce qu'un enfant..., après un usage imparfait de la raison peut-être assez long, pendant lequel il a déjà pu connaître imparfaitement Dieu ou (tout au moins) le bien de la vertu, arrive enfin *à un plein usage* où il soit tenu d'aimer Dieu ou ce bien et de le prendre pour fin dernière [8]. »

C'est à ce thème général que les thomistes modernes, avec un souci plus complet des exigences de la psychologie, ont rattaché toutes leurs variations sur la manifestation progressive du devoir à la conscience qui s'éveille. Dans son bel article sur *l'Eveil du sens moral*, le P. Hugueny, O. P., a bien montré comment l'enfant même infidèle pourrait parvenir à l'usage parfait de la raison [9]. Le P. Hugon, O. P., lui aussi, en termes excellents, a tracé la position thomiste actuelle. Il enseigne que la grâce sanctifiante est nécessaire à l'acte d'amour de Dieu. Puis, il se pose l'objection suivante :

« Lorsqu'un enfant né de parents infidèles et élevé loin de toute communication avec le christianisme arrive à l'âge de raison, il est dans l'obligation, et donc il a le pouvoir, de faire un acte d'amour envers Dieu, son principe et sa fin dernière. Or, à ce premier moment de sa vie raisonnable, il n'a pas pu recevoir la grâce sanctifiante, car la justification d'après les thomistes suppose la foi explicite aux mystères de la Trinité et de l'Incarnation, connaissance qui n'est encore ni acquise, ni

[3] *Op. cit., loc. cit.*
[4] L'*Ami* a discuté jadis ce problème et, contrairement aux conclusions de Banez, s'est efforcé de démontrer que la connaissance préalable de Dieu législateur devait précéder le sentiment moral de l'obligation. Voir *Ami* 1923, p. 453, 295-298.
[5] *Cursus theologicus, De fide,* disp. iv, a. 1, n. 22.
[6] *Loc. cit.*, n. 221.
[7] *Cf. De Deo,* diss. vii, a. 8.
[8] Tract. *De Peccatis,* diss. viii, a. 7, § 1.
[9] Voir également dans l'*Ami* 1925 notre conclusion à l'article relatif au salut des infidèles, § V, p. 360-362.

demandée. L'acte d'amour peut donc avoir lieu sans la grâce sanctifiante. »

Et voici la réponse :

« Ce n'est pas un instant physique qui est assigné à l'enfant pour l'accomplissement de ce devoir, mais une période plus ou moins longue, qui embrasse toute une série d'actes. Le précepte de l'amour parfait n'oblige point au premier moment parce qu'il n'est point possible. L'amour se mesure à la connaissance, et, comme à l'origine l'enfant ne peut connaître Dieu que d'une manière vague, il ne lui est demandé qu'un amour implicite et général ; et, dans la résolution même qu'il forme de pratiquer le bien et d'éviter le mal, il choisit Dieu implicitement. Cet acte ne suffit pas pour le justifier, mais bien pour satisfaire au commandement fondamental qui oblige toute créature libre à prendre Dieu pour sa fin dernière. Le précepte est proportionné aux capacités du sujet : il est général et vague quand l'intelligence ne peut avoir qu'une connaissance indéterminée ; précis et défini, quand l'homme est devenu capable d'une connaissance claire et explicite. En vertu de ce premier choix encore obscur, l'enfant s'est orienté vers Dieu sans être tout à fait tourné vers lui ; la Providence se doit à elle-même de lui ménager des grâces actuelles d'illumination et d'inspiration avec lesquelles il pourra produire des actes salutaires et se disposer ainsi à la justification. Si cette âme n'y met point obstacle, Dieu lui procurera la connaissance des mystères soit par une révélation intérieure, soit par le ministère des créatures, selon le procédé miséricordieux que nous avons exposé ailleurs [1]. *Ce qui est certain, c'est que le précepte explicite de l'amour parfait n'obligera que lorsque la connaissance sera claire et explicite au même degré* [2]... »

Mais précisément cela peut nous mener loin, si loin même, que de bons auteurs, comme le cardinal Billot, pensent appliquer purement et simplement les principes de l'Angélique Docteur, en préconisant l'existence d'adultes d'âge, qui *jamais* ne le seront de raison. S'il faut admettre avec S. Thomas qu'une créature humaine n'acquiert la dignité d'adulte spirituel que lorsqu'elle possède, non seulement la connaissance de Dieu, fin dernière de toute la vie humaine, mais encore une conscience entièrement formée sur l'obligation de s'ordonner à lui par un acte de charité parfaite, « n'y aurait-il pas, dans l'état actuel et historique de l'humanité, une multitude considérable d'infidèles qui, du commencement à la fin de leur existence, seraient restés ou resteraient encore dans une invincible ignorance du vrai Dieu et de sa loi, à classer par conséquent parmi les non-adultes, auxquels la vie future réserve ce lieu mitoyen entre le ciel et l'enfer, connu dans la tradition chrétienne sous le nom de « limbe des enfants ? [3] »

Sans vouloir entrer ici dans la discussion d'une opinion qui a déjà suscité tant de controverses, ne peut-on pas dire cependant que le cardinal Billot « a mis le doigt » sur le point contestable de l'opinion de S. Thomas ? Que spéculativement, théologiquement parlant, la conscience qui s'éveille au sens moral soit tenue *sub gravi* à s'orienter vers Dieu, nul ne le peut nier. Ce qui est contestable, c'est que pour chacune des consciences il y ait pratiquement, à l'âge de raison, un instant déterminé où l'éveil se fait effectivement. Suarez avait déjà assez nettement attaqué ce point précis, sans cependant aller dans sa conclusion aussi loin que Billot. Au premier instant de la vie morale, disent les thomistes, la loi naturelle est promulguée par la conscience ; l'enfant doit donc aussitôt l'accepter en général. Suarez nie la nécessité d'une promulgation immédiate et l'obligation qui s'ensuit de délibérer alors sur l'ensemble de la loi et de l'accepter. Puis il ajoute :

« Mais il n'est pas niable que l'homme soit tenu de ne pas différer cette délibération et cette acceptation jusqu'à la fin de sa vie, ni pendant longtemps ; soit parce que l'amour de Dieu par-dessus tout, qui implique l'acceptation de toute sa loi, lui est tout à fait dû, soit parce que cette délibération d'ensemble avec cette ferme détermination est moralement nécessaire à la rectitude de la vie. Quand cette délibération commence-t-elle à obliger, on ne peut le définir d'une manière certaine ; mais il me semble qu'elle n'oblige pas, *en pratique,* avant que l'homme n'y pense et n'y réfléchisse, et n'aperçoive de quelque manière cette obligation, et alors même, pas dans l'instant, mais dans un court espace de temps, à déterminer humainement et prudemment [4]. »

Et dans le cas où l'homme accomplit cette délibération et ce geste vers Dieu, il ne s'ensuit pas encore que la justification de son âme doive se produire immédiatement. Toutefois il faut admettre, pour sauvegarder la volonté salvifique universelle de Dieu, que tout au moins à l'instant de la mort, une grâce spéciale d'illumination et d'amour doit venir donner à toute âme la possibilité du salut [5].

* *

Quelle conclusion donner à cet exposé déjà si long d'une doctrine discutée entre toutes ? Celle-là même que le P. Harent a mise à la suite de la remarquable étude qu'il lui a consacrée et dont nous nous sommes contenté de résumer ici les principaux aspects. Cette conclusion tient en trois points :

1° Il est hors de doute que S. Thomas a vraiment *tenu* ce système relatif à l'enfant arrivant à l'âge de raison... et que la grande autorité du saint Docteur donne à ce système, qui n'a d'ailleurs jamais été critiqué par l'Eglise, une telle valeur *extrinsèque,* qu'on peut le suivre avec *sécurité,* sans crainte de se trouver en contradiction avec les règles de la foi.

2° Quant à la valeur *intrinsèque,* elle ne semble pas prouvée avec certitude. Parmi les plus célèbres théologiens dominicains, plusieurs ont considéré comme seulement probable ou le système entier, ou du moins l'une de ses parties. Suarez

[1] L'auteur renvoie au ch. IV, *Le salut des païens,* où l'on trouve des idées analogues à celles que l'*Ami* a exposées. Voir la note précédente.

[2] Hugon, O. P., *Hors de l'Eglise, point de salut,* ch. VI, § 2, p. 155-156.

[3] Article cité, *Etudes,* 20 décembre 1920, p. 515. — Sur l'enseignement de Billot relatif aux adultes d'âge et non de conscience et de raison, voir *Ami* 1921, p. 481-86.

[4] *De vitiis et peccatis,* disp. II, sect. VIII, n. 6.

[5] Id., *ibid.,* n. 10.